يعقل مع كل ما عداه حتى تفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما
نفرض مجردا ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشىء لم يدعه الشيخ ههنا و
ليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمنا وفلم قلتم ان صحة
المقارنة تكون فى الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون
[illegible] النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس
[illegible] صحة [illegible] الشىء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته
ثلاثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شىء
صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر
بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى
هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم
منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن
لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف
فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة

وهي كافيه في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية
في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن
صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع
بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان
غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه
فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان
وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق
عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا
لم نحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث ان يكون في الخارج مانع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك
والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان الصور المادية في القوام اذا حدثت في العقل زال عنها
المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل قد تبين من قبل
ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها
بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا

هو صورة ذهنية لا من حيث ماهية ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز

وبين

وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
في هذا الفصل سوال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت
معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها
مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال عن
العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل
لها جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به
ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها
الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة
بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة
معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء
واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما
قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم
يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر
والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل
للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه

فيها بل كانت حاصلة

واما وجود تلك الصور فى خارج العقل فى مادى غير مجرد و المادة مانعة
من كونها محقوقتها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن
ان تكون تلك الصور عاقلة فى حال من الاحوال لكن المعنى الذى كلامنا
فيه اى الشىء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره
ويعقله فان الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشىء عاقلا فظهر
من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض
الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فى شىء واحد لا يمكن
ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء
مختلفة بالماهيات فاذن هى مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى
بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية
صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى
من الاخر يقتضى اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب
والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا
للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هى محل للبطوء لكونه ماهية
لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما
فى النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد
لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة

مختلف

الصور

الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان
والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي
لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على
صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي
معنى مشترك في الجميع فقط ثم بين ان احد الشيئين الذين يصح تقارنهما
في محل يقومان به ان كان قايما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم
انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل
حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية
سوا القوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض
ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور
العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل
والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا
بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة
وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم

الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصّورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا
مانع له بحسب ماهية النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة
ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قايمة معها
بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قايمة بذاتها
توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد
الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام
بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجرّده عن اللّواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة
الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات و
لاجل ذلك ذكر الشيخ المانع الا حق من حيث شخصية التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة
عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقدم الفرق بينها
والاشخاص لكنها تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم
يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التي يلحقها باعتبار كونها صورة

عقلية

عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح
لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية
غير منفك عنها حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما
ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و
القسم الثانى ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة
او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة
بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا
واما القسم الاول من اقسام القسم الثانى وهو ان يكون حصول
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشىء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا
يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان
الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقو
الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم
الثانى منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة
فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها
واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود
المقارنة ويقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب

بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل
المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون
هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها او ح يسقط الشك ايضا
ونرجع الى المتن فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى
القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية
سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما تكتسبه عند
الارتسام العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة
والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين
في محل لكنه مقارنة حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية
لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي
العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب
الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان
حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب وقوله
فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى
بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور
في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا

لفساد

لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير
الفاظ الكتاب وقد راحتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر
وقوله اولم يكن استعداد الشىء وقد كان ذلك الشىء وحدث
اشارة الى القسم الثانى من الثلاثة وبيان فساده وكان فى قوله
وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا تصريح بفساد القسمين
المذكورين والعرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة وقوله
فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة
الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد
لازما للماهية قوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن
تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعدادا
تصف اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم
ان لماهية المعنى الجنسى استعداد الكل فصل له فان لم يكن له
خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق
النوعى وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك
الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد
لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان تكون الماهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى
الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد

من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان
لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق
سبقه فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه
طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد
بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعده وزواله عن
تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية
باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة
لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اى انما تكون
الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبايعها النوعية
اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها
نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام
استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من
غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما
من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه
ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا
ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه
ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له
ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير

والتبديل

ذاتها عن ذاتها

والتبديل قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون
مجرده عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم كالهيئة فما كان
منها مجردا بنفسه و باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى
لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه
ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية
وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل
فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون
معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس
المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب
من ذلك ما يكون مستجمعا الاسباب و يمتنع ما تفوته بعضها وههنا
قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في
القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه
الفصول من ذلك هذا القبيل ومعناه ظاهر اشارة اما حركات
حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير
الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا تختلف من
غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها

الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان
المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر و
لابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا
من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتقبلان على تحليل
الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد
التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه
بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل وتضيفه اليه بدلا
عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها
على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية
للطبايع النوعية دايما فقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم
يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه
فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض
مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تحرك
من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه
ولما كانت المادة المحركة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص

تختزل ص

المختزلة

كامل

كامل اذهى محتزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة
تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة
فيزيدبها مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات
ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان
ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم
بتصرفاته فى مادة الغذاء قوله ليحال الى المتشابهة سدا لبدل ما
تحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله اوليكون مع ذلك زيادة
فى النشو على ما تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار
يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله اوليحتزل من ذلك
فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله
وقوله اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى
ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية
على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال
الاربعة على الترتيب الذى ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال
النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر
تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اسم لانه يتعلق بكمال
الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء
جلدا

وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى
اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى
صح

فجعل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه
القوة فى تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو و
السمن يشتركان فى شىء واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين
فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة
المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة
منقسمة الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين
محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى
مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والمنمية
تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا الغاذية فى
اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة و
كثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية
الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا للمتحلل
وح تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند
القرب فى تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة
اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه

اى

اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث
لم يفضل شىء ينصرف المولدة فيه اذا انحرف المزاج بسبب الاختلاط
المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا
قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز فيحل الاجل انما يحل
الاجل عند عجزها عن ايراد البدل بسرعة تحلل الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها
ووجود ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهى
اشلي نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة
الاختيارية هى التى تصدر عن شىء يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه
الحركات اشد نفسانية لانها فى النفوس الارضية يصدر عما
يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان الحركات لهذه
مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة
وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى
الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة
وتنشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائم فى
الشىء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى
شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة فى

الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى
المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية
هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى
بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريد التناول ما لا لشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه و
عند وجود هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في
مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها السابق
المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي
القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى الفعل
والترك بالنسبة اليها وقوله ولها مبدء عازم مجمع اشارة الى المبادي
البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق
المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما
انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى
المبادي الثلاث القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة
الى ان هذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة

المنبثة في العضلة

وليا

الى الاجماع المذكور ... مدعنا ومنفعلا
عن خيال او وهم او عقل اشاره

انما فطيع الاجماع وتلك الامرة اشاره
الى المبادي الثلثة لهذه القوى

ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى
مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع
الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته
من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة
يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما
بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال
ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع
مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب
اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان
يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية
لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة
من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم
الارادة لا يطلب شيئا تركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها
ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت
المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود
واوضاع يطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما
يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير
طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
مقدمة المعنى الحسي الى مثله يجب الارادة الحسية والمعنى العقلي

بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة

الى مثله بحث الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور
فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد شخصى كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية
ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التى يطلب معنى حسيا كلقاء
زيد هذه اللقية مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس
والارادة التى تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة
عقلية اى متعلقة بشىء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية
والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا
بواحد شخصى كولد آدم اولم يكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره
فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان
المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من
هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان
ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها
يريد بيان ان نفس الفلك التى يصدر عنها الحركة المستديرة
ذات ارادة عقلية كالنفس الانسانية وانما خص الجسم الاول
بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه
ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم
يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها الذاتها

محرك

محرك قادر الذات بحسب طبيعته او ارادة او غير ذلك لان مقتضى
الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم
بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء
آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء
لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم
في تعريف الحركة انها كمال لمبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها
الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر
هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل
فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله و
ليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا
بمعين فرضي يقف عنده بل بمعين كلي فتلك ارادة عقلية غاية
الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة
انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب
يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين
الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض

نفرض الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لاينافي الكلية لان كل
واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي
فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما
كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده
ولكن حركة الجسم الاول التي او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي
ولا ينض في كونه عقليا تقيدة بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور
لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد
من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكماء
الظاهر انه هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة
الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي
الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى امر
كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ
حركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر الظاهر من مذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به
نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره
على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها
ان يحت لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن

وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية
من شانها ان تعقل و تباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية و لتصدر
عنها الحركة المستديرة ولكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور ومنهم
لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله و تحت هذا سر والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر
في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع
فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة
كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث
في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس
بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي
والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان
ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح
بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص
جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي
هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح

جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدء الارادة الجزئية نفسا
اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة
لهما مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتتقوم بها وهي تدرك المعقولات
بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك القوة التي هي باعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها
على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل الشارح من النمط العاشر
ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص
جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان
الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم
ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من
الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيله على الجهة
الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر يدله لم يكرهه بل قام مقامه
فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وهو ارشاد
يدل على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء
ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن

الارادة

الصورة التي هي باعتبار محركها ...

غذاء اخرى فينبعث منه ارادة حيوانية
جزئية ومنها ... لطلب الغذاء او حركة ...

وجده فارادة تلك كلية لانها ... مراد كلي
ثم انه اذا احضره غذاء ...

الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول لهذا
الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاءً جزئيا يتذكره
كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه
ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام
ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان
وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده قوله
وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما
كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود بحو ما تجدد الحركة
لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية
وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن
ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية
فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد و
ينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك
الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة
الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا تخلو اما ان ينقطع ذلك
التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل بلـ
التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادة

المستمرة على الاتصال وذلك
لا يمنع الشخصية والجزئية فى
التخيل كما لا يمنع فى الحركة م

المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها
ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية قوله ولمثل
هذا ما يتخصص الارادة بشىء جزئى حتى يكون والارادة الكلية يقابلها
مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى لما فرغ عن بيان كيفية كون
الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى للحركات الجزئية جعل
الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية
وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشىء جزئى
كما ذكر فان الارادة الكلية من حيث هى كلية تقتضى مرادا كليا
ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج فى ذلك الى انضياف
امر جزئى اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات
كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه
شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمى فينبعث القوة
المحركة الى حركات جزئية تصير هى مرادة لاجل المراد الاول
وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد
لما ذكر فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغى ان يصدر عنا
بذل الدرهم وهذا قضاء كلى حصلنا من مقدمات كلية هى قولنا
ينبغى ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل
الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى

ينبغى

ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان
الى بذل هذا الدرهم بعينه فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق
فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو
صدور بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال الادراك
الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على
حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله
اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك
الجزءى قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخارج وحصوله في
[margin: في الخيال لا على حصوله صح]
الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
له فانه كما يكون حصول الجزءى في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال
فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا
يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وذلك لاينا في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث
هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب
القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص
ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك
والمسافة والزمان تقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة

فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية
في موضع و وقت يناقض قوله الحركة تخصص تخصص المحل والوقت معينين
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية
فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل
ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق
كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم
لايكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا
تتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة
مالم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون
الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة
الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل
في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فتأخر كونه في الحد فاذن
الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي
يريده تفنى تلك الارادة وتحدث غيرها فتصير كل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تحدث مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا الوصول

يتاخر

يتاخر عنها فتستمر الارادة والحركات استمرار شيء غير قار بل
على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق
بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان تكون
الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات
هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود
النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها
على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعة تكون
كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة
الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان
الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في
كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم عن العقل
الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله
والجواب ما مر وهو ان العلة القاره بانفرادها يمتنع ان تقتضي
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان
سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس

تها

من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل
وان اثبتوا ناطقة قد ذكر فهى لا تحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا
باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان
النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة
منطبعة فى جسم كنفوسنا وباقى اعتراضاته تنحل بما مر موعد
وتنبيه اما الشىء الذى تتشوقه الجرم الاول فى حركته الارادية
فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك تحتاج ان تعلم انه لن يتحرك متحرك
ارادى الا لطلب شىء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا
من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل
حال ما مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا
قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما فى حالة تكون بين النوم واليقظة
او فى الشىء الضرورى كالتنفس او فى الشىء الذى يصير كالضرورى
كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او
الطلب واعلم ان التخييل شىء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شىء
وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شىء وليس يجب ان يكون وجود التخيل
لاجل فقد احد الآخرين قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها
بل تراد لحصول وضع كلى وكان حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته

مراد

مراداً بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو
لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصوداً على اثبات
النفوس واقفا عليها وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات
كان ايراده ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع
الكلي ههنا ايضاً بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال
على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع
ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده
اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال لتميز بين
الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة والتميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في
النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على
وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا و
ذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم
فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها تمسكوا
بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي
ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب
ان يتذكروها جميعا بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور
ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها
جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها

لابعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم
التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح
بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما
اوضحناه ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق
الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك
والمحمول على اشياء مختلفه بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءاً
من ماهياتها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علة
ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام
الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او
بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى
لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء لانك
ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها
اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد
مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو

بمعنى

بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخ اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج
التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان
محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين
لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك
لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين
في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو انسان هو واحد الحقيقة
بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس
بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد
قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة و
من يجري مجراهم ممن يذعن لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من
شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود
هو المحسوس قضيته وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر هنا هو الذات وانما قال
بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته
وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب
ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق
وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو الجسم

الا بالعدد ص

اوجسمانی وهم ینکرون وجود ما لایکون جسمًا اوجسمانیًا والشیخ
بنّه علی فساد قولهم بوجود الطبایع المعقولة من المحسوسات
لا من حیث هی عامة او خاصة بل من حیث هی مجردة عن الغواشی
الغریبة من الاین والوضع والکم والکیف مثلا کالانسان من
حیث هو انسان الذی هو جزء من زید او من هذا الانسان
بل من کل انسان محسوس وهو الانسان المحمول علی الاشخاص
فانه من حیث هو هکذا موجود فی الخارج والا فلا تکون هذه الاشخاص
اناسًا ثم انه ان کان محسوسًا وجب ان یکون الاحساس به مع لواحق
معینه کاین ما ووضع ما متعینین وحینئذ یمتنع ان یکون معقولا
علی انسان لا یکون فی ذلک الاین وعلی ذلک الوضع فلا یکون المشترک
فیه مشترکًا فیه هذا خلف وان لم یکن محسوسًا فههنا موجود
غیر محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حیث
هو واحد الحقیقة غیر الانسان الواحد فان معنی الاول هو الانسان
من حیث هو طبیعة واحدة لا من حیث هو حیوان او ناطق او واحد
او غیر ذلک ومعنی الثانی هو الانسان المقترن بالوحدة والاول
مشترک فیه والثانی غیر مشترک فیه ولذلک فسر الشیخ قوله
من حیث هو واحد الحقیقة بقوله بل من حیث حقیقته الاصلیة التی
لا یختلف فیها الکثرة وباقی الفاظ الکتاب ظاهر واعترض بعض
المعترضین علی هذا البیان بان الانسان المشترک موجود فی

العقل

العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير
محسوس ويخل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي
تعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع
الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد
العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما وهم وتنبيه ولعل
قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو الانسان من حيث له
اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو
كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي
مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه وهذا الوهم هو
ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع
والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة
الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح
الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا
[... من حيث له اعضاء ... تحصيل المعقول]
عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء
فيكونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان تنبيه
انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس
والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم
الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من
العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل

فان ... في العضو كما ... في الانسان ... جزء
بسيط كالجوهر الفرد مثلا

... المذكورة من السمات الثلث او الحواس
... المحسوسات باعتبار كونها ... للعقل او المذكور

في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها ه
لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم
يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس
والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة
ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق و
الخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة
بالحس الظاهرة واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا
واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت
وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا
تكون محسوسة ولا موهومة تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به
ينال كل حق وجوده. الحق ههنا اسم فاعل في صنعة المصدر
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدايم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج
اذا كان مطابقا فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر والمراد ههنا
للصادق

نسبته الى الامر وحق باعتبار

هو المعنى

٣١٩

هو المعنى الاول واعلم ان مقصود الشيخ من اثبات موجود غير محسوس
انما كان هو اثبات مبدء للموجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها هو اي حقيقته
المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل
للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطي
كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل
الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه
التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا
على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق
كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا
باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا
من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية
لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية
الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة

وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية
تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو
الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليته هو الايجاد نفسه او
كونه علة الايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الا
بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع ... ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين
بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبين ذلك فقول
الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه والمادية
والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل
هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي
يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون
صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه
ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على
الفاعل والغاية لحصول مقصوده هٰهنا بهما ولم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعده

لذلك صح

اي ... الخارج داما العقل منها من علل وجود
النوع فيه كما صرح به في شرح الاشارة اما
الذاتية المقومة من النوع الاول

وتلك

وتلك هي الفاعلية بقوله او الغاية الى ان الغاية لا تفيد وجود
المعلول بالذات بل يفيد فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
وعلة غاية بالنسبة الى المعلول تنبيه واعلم انك قد تعلم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما
تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
ام لا يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك
في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في
كونه موجوداً كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق
ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط و
السطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس
والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة
العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض
تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها
لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا
النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية
تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان الموجودات تنقسم الى ما لا مادة
له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما

يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاوّل يحتاج في وجوده
الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى محتاج الى علة توجده
فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية
والقسم الثانى وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ
خصّ البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية
والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصّورة وحدها
او للصورة والمادة معا مثال الاوّل النجار الذى هو علة لصورة
الكرسى دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل
كالصّورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم و
مادته معًا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير
المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة للجمع
بين المادة والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب
والى ذلك اشار بقوله وهى علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية
التى لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية
ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة مّا لوجودها
ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها
ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيئا ما غير وجودها
والمعلولات تنقسم الى مبدَع والى محدَث على ما سياتى بيانه
والغاية في القسم الاوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها

ووجودها

نسخه اى الذى لا مادة وللصورة له

قوله اى لان غاية الفعل حادثة ان كان على سبيل الارادة وغير حادثة لان كان على سبيل الفيضان كقولكم البارى تعالى هو الغاية والفاعل

و وجودها معًا و في القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه
وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة
عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما
يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة
عليه وعليتها تكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة
لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها الا مطلقا بل على
بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصًا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون
لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا
يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها
موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات
فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجودة لا يكون علة للموجود
ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات و
الجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا تحرك
الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة

لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن
ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة
لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها
مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود
فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود
معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان
في الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا
يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو
القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض
موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار
ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط
لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة
الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو
الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير
متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته

الوجود

فانه

فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان
صار احدهما اولى فلحضور شىء او غيبته فوجود كل ممكن هو من
غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره
ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة الى غيرها او لا
يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير
موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح
من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شىء او
غيبته الى الحق هو القسم الاول تنبيه امّا ان يتسلسل ذلك
الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته
والجملة متعلقة بها الى فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد
هذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام
فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول
لانه المط ولا الثانى لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما
بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المط منه فبيّن فى هذا
الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شىء

الوجود

ان م

خارج عنها بجهي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه
من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على
الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي
يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها
بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها
فكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال
ايضا وهذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون
متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت
ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما ولكن
الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط
الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالاولى
ان يقول ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان
غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي
الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول

ولا يمكن استناد الى معدوم

ومراد

لا نسلم ان الخارج عنها ليس خارجا عن جميع الممكنات حتى يكون واجبا بل هو خارج عن بعضها وهو السلسلة المفروضة فيجوز ان يكون علتها الخارجة عنها ممكنة ولو سلم هذا الكلام على مجموع الممكنات لا على واحد

٣٢٣

ومراد هذا الفاضل الشارح هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت
في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط
فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية
او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج
الى شيء آخر قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون
واجبة غير ممكنة معلولة وكيف يتاتى هذا وانما يجب باحادها و
هذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكر واوضح فساده
والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة
الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله
واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك
والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به
الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد
به كل واحد او الاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة له و
الثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود كل
واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من
اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع

الجملة او مراد به ص

الاجزاء شیء غیر الاجتماع کالعشرة الحاصلة من احادها والثانی ان
حصل هناك مع الاجتماع هیئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع کشکل
البیت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان یحصل
هناك بعد الاجتماع شیء اخر هو مبدأ فعل او استعداد ما کالمزاج
الحاصل بعد ترکیب الاسقصات والحاصل فی الاول هو شیء مع
شیء فقط وفی الثانی هو شیء لشیء مع شیء وفی الثالث هو شیء
من شیء مع شیء ولما کانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول
حکم الشیخ علیها بان الاحاد والجملة والکل شیء واحد قوله واما
ان یقتضی علة هی بعض الاحاد اولی بذلك من بعض انکان کل واحد
منها معلولا لان علته اولی بذلك هو بیان فساد القسم الثانی
ومعناه ان کل واحد من الجملة لما کان معلولا فلم یکن بعض الاحاد
بالعلیة اولی لان کل بعض یفرض علة فالبعض الذی هو علة ذلك
البعض اولی منه بالعلیة قوله واما ان یقتضی علة خارجة عن
الاحاد کلها وهو الباقی ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذکورة
دل علی صحة هذا القسم اشارة علی کل جملة هی غیر شیء من احادها
فهی علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلیکن الاحاد غیر محتاجة الیها
فالجملة اذا تمت باحادها لم یحتج الیها بل ربما کان شیء ما علة لبعض
الاحاد دون بعض فلم یکن علة للجملة علی الاطلاق لما ثبت ان
کل جملة معلولات تفرض فهی محتاجة الی علة خارجة اراد ان یبین

ولیس بعض الاحاد

علة ما

ان

٣٢٩

ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة
لواحد واحد من الآحاد وبينهما بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او
بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الغرض ممكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة
انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة
لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد
هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها
والاشبه ان يكون مراده بيان ان ذلك الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة
فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها افرادا كما قدمناه اشارة
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة
فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان
كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت
متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاج
الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك
العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة
من علل ومعلولات سواء كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر

انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل

بها لامحالة طرفا وظهر انه كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ان م

فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته لما فرغ عن بيان المقدمة

التى لها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات

كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا تكون مشتملة على

علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى

احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لامحالة ولا يمكن ان يكون

تلك الخارجة معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة ايض م

تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى

يقتضى اشتمالها على طرف فعلى كلا التقديرين لا بد من طرف و

الطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته

وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره واعلم

ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه

المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول

ولما كان البيان المذكور متينا ولاجله لم يفرد الشيخ له قسما اشارة

وفى بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق فى امر

مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به

فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ملزوما

بل لازما لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا

منكر

٣٢٥

منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضًا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضًا
غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود و
تقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص
وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير
ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
كالجنس والفصل
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة
بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه
احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان
يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم
والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم
في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف
وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معًا هذا اذا كان ما به
الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدًا
وكان لازمًا للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان
المركب منهما شخصًا واحدًا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا
يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف

ووجوده ايضا ليس عنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك
العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية
او بالعكس ووجوده ايضا ليس عنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا
وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية
مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما في الكتاب
غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي
بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان
السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه
مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون
صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى الخاصة كون الناطقية
سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي
خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا
لكونه مرئيا الفرق بين الوجود وبين ساير الصفات ههنا ان ساير
الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود

ولذلك

ولذلك جاز تجرد وجود سائر الصفات من الماهية وتجرد بعضها من
بعض ولم يجز تجرد الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد
اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء
وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها
منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى
صرح بان وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد
حكم بان وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب
ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه
ان لم يجعل وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء
هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك
على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين
على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية
وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه
غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض
على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع

عارض لماهيته لزم اما كونه وكذلك الوجود مساو...
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود ال...
ايضا منه

بالقوة

على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء
مختلفة لا على السوآء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا اجزاءها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج
لا على السوآء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما
من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان
لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل واحد منها اسم
واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على
وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء
لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك
الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم و
اذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك
لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا
يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم
واحد وانا اوردها هنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها

اقول

٣٢٧

اقول فمن شبهه التى زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هى ماهيته
قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما
عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضى شيئا منهما والاول والثانى
يقتضيان تساوى الواجب والممكن فى العروض واللاعروض و
الثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما
غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مرارا واعتبر
النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى مع ان نور الشمس
يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا
على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العروض هو الممكن اما
الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود
سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا
ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله
تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور
فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذى عليه يعولون
ويصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده و
المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته
غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة
التى لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات

الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان ... الحيوة واستعداد ... الصورة ... سبب الخصم فلهذا قال الحق ما ذكرنا اولا

لا

بالهوية الذى هو المبدء الاول للكل والوجود الذى مدركه هو الوجود
المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو
اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة
ولا الوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة و
كون حقيقته تعالى غير مدركه وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة
حقيقة الله تعالى للوجود المطلق المدرك لا الوجوده الخاص تعالى
ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود القيود السلبية
التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المـ ... وى
لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام
بل هى مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات بقيامه
بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على
كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا فى اثبات هيولى
الافلاك وفى ابطال مذهب ديمقراطيس فى الجسم الذى لا يتجزى
وفى وجوب كون الابعاد الجسمانية فى مادة واذا اثبت ذلك فالوجود
طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للماهية
واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة
النوعية يكون فى الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطى
والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل

مع

اذ اثبت ان بعضها ليس بمجرد

قال الامام ... ان العلة متقدمة على المعلول بالوجود
... لا انها لا تؤثر فيه الا بعد وجودها ... المصادرة
على المطلوب لا ... ان المؤثر ... وجوب الوجب

لو

لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود
بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ يكون التالى
فى المتصل المذكور اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم
بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والشىء لا يكون
مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا
تتصور ان توثر الا اذا كانت فى الاعيان وح يكون كونها فى الاعيان
اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها اعنى كونها فى الاعيان عنها
هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة
بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبنى على تصوره ان الماهية هو وجودها ثم ان الوجود
حل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد
عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان
الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى
بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشىء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود
امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود
منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول
والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون

ثبوتا فى الخارج دون ه.

فاعلة لصفة خارجيه عند وجودها فى العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ
فى هذا الفصل ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضى كونها
مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها
علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة
من حيث هى هى لا من حيث هى موجوده او معدومة والجواب ان
عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضى انفكاكها
عن الوجود وهى هى محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور
كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا هو بيان فساد
الراى الذى ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية
الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع لكن لما طال كلام
هذا الرجل فى هذه المسيلة التى هى اعظم المسايل الالهية شانا فى هذا
الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد
عقايد المبتدئين باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين ان
كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل
لامر آخر فهو معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك مح وان كان عارضا فهو
اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان
كان ذلك وما تعين به ماهية واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول

خالة الاقتضاء فان الانفكاك عن الوجود

سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام مح هذا الفصل يشتمل على
تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره
لان الشىء غير المتعين لا يوجد فى الخارج وما لا يوجد فى الخارج
يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب
الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين
وهو المط واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثانى فيقتضى ان يكون
الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود مح
لا يخلو من ان يكون اما لازما للتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما
له وهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم
اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع
فى تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى
واجب الوجود لازما للتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان
يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب لماهية او بسبب صفة اخرى
لها وقد تقرر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم وذلك معنى قوله
لانه ان كان واجب الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة

وتقرير ان واجب الوجود م

يكون موجودا م

وجود

لتعينه كان الوجود لا
صار واجب الوجود

او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير
كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والاتحاد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم
انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين
المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين
يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا
لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان
يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان
ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي
كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان
التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة ولا يخ لا
اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة ما لها
تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون

الوجو

٣٣

الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله
فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال و لفظ ذلك اشارة الى ما تعين به وهو محال
المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب
وما يتعين به ماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك طبيعة ص
العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم
الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال
لان الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا
فى ذلك وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين الباقى ص
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه
يقتضى كون الواجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقى
الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة
القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين
صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المط
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا
واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول

قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما التعين هكذا وان كان واجب الوجود لازما التعين
وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون
لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم
فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا
في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد البيان لبطلانه ولم يوقع
قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكر
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنيه على كون كل واحد من وجوب الوجود و
التعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما
او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في
الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات
اوردوها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا بضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب
الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما
التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها

٣٣١

من حيث هي واحدة بل يجب اذا اتكثرت ان تتكثر بامر يتصاف اليها وسيجيء
بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت
بتعينات آخر غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا اشتراك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها كالانواع البسيطة
ثم من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة
شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالغرض امرا
سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا
عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن
ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي
طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق به على طريق الحشو
واما قوله الواجب يساوي الممتنعات في الوجود وبباينها بتعين الممكنات
فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية
سائر الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من
تقييد الوجود به تركيبا الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية

تصير اشخاصًا بتعينات زائدة عليه كما ظن فائدة اعلم من هذا ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف لعلل اخرى وانه ~~اذا لم يكن مع~~
اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم
يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا واما اذا كان
يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون
سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في
الموضوع وما يجري مجراه قد بين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة
الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان
تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير
العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية
لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق
نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا فلم يتعدد واذا حصلت هذه الفائدة
الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه
الفائدة تشتمل على حجة خاصة على عين واجب الوجود يستحيل ان يكون
نوعًا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان
التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة
منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ بين ههنا
ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى

ذلك

ذلك ان واجب الوجود ليس عادى انتج ان واجب الوجود ليس نوعا
يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال
أخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشىء الذى لا يكون بذاته قابلا
للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شىء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان يتكثر الى
قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس
على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر
بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتى فان المتماثلات بالجنس
انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها
ان يوجد فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك
فقد سقط النقض الذى اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر
فى الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل من هذا ان واجب
الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة
بوجه اصلا. هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان
التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون
الذات مقولة على كثرة اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين
او اشياء تجتمع لوجبت بها وكان واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم يريد نفى التركيب الانقسام
المقدار

والا لما كانت الجواهر

وليس طبيعة نوعية كما مر

ملتئم

عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا
الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء اخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق
متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما
للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب
او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو
بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين
او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب
الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية
اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود
فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك
واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين والاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا
ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الجسم المركب من الهيولى
والصورة لا يتقدمه احد جزويه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة

ومن

ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد
من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكاينات
الفاسدات قد يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك
الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة و
ان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن
السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب
من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون
معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه
المسئلة مبنيه على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة
التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلوا عن تعسف ما وذلك ظاهر
اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل
فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما
جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى
اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس يدخل في مفهوم
ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج
فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام
ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز

[illegible]

ان يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب
الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل فى مفهوم
ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
بل الوجود الخاص الذى هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ
ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته
تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم
المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى
ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعنى كمالاته الثانية والى
ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول
يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره ولكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود
ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله
وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس
قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم فيما سبق قوله
وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه
الا باعتبار جسميته هذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه
ان كل جسم نوعى فتجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا
او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه فى شخصه هذا اذا اخذت الجسم

جنسا

٣٣٩

بلغ

جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصّلاً على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل
لكل جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا
باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير
الكلام ان كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك او من نوعه
باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مرّ وهي
ان كل ما نجد مشاكلاً له من نوعه معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق فهو معلول
به معلول وهو الحاصل من الفصل وسين منه ان الواجب ليس
بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء
في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء
اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو
طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى
جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي
او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس
ولا فصل يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فتبين اولا
انه لا يشارك شيئاً في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما
يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب ثم
احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو
وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود

كلها على وجه تام

فليس بهية شيء ولا جزء من بهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي
لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج
فهو امر عارض لها من حيث هي معقول على وجه ما فاذن واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج
الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول
او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر
اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحل بما مر ذكره فلا وجه لايرادها
والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط
امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي
الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له
مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله
عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته [illegible] ذلك في
انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس [illegible] اذ ليس
لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد
لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق
والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية

عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو
نفى التعريف الحدى فالجواب انك نقلت فى المنطق عن الشيخ انه
قال فى الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود
غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم
يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها [illegible]
التعريف بالحد ودفه ذا ما ذكرته فى المنطق ولم تزد عليه شيئا وو[illegible]
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه
فليس له لازم يوصل تصور العقل الى حقيقته بل لا وصول
للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه
ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودا
لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان [illegible] فى نفسه جوهر عرف
منه انه موجود بالفعل اصلا [illegible] كيفية ذلك الوجود بل معنى
ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند
القوم كما تشترك فى الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها
لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعله
واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل
لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى

انما قال كالرسم لان قوله ماهية وحقيقة الى آخره خاصة مفردة للجواهر والتعريف بالخاصة وحدها ليس برسم عنده

زائد فالذی یمکن ان یحمل علی زید کالجنس لیس یصح حمله علی واجب الوجود اصلا لانه لیس ذا ماهیة یلزمها هذا الحکم بل الوجود الواجب له کالماهیة لغیره واعلم انه لما لم یکن الموجود بالفعل مقولا علی المقولات المشهورة کالجنس لم یصر باضافة معنی سلبی الیه جنسا لشیء فان الموجود لما لم یکن من مقومات الماهیة بل من لوازمها لم یصر بان یکون لا فی موضوع جزءا من المقوم فصیر مقوما ولا الصائر باضافة المعنی الایجابی الیه جنسا للاعراض التی هی موجودة فی موضوع هذا سؤال یرد علی قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبیه علی مفهوم العبارة وعبارة الکتاب ظاهرة تنبیه الضد یقال عند الجمهور علی مساو فی القوة ممانع وکل ماسوی الاول فمعلول له والمعلول لا یساوی المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ویقال عند الخاص لمشارک فی الموضوع معاقب له غیر مجامع اذا کان فی غایة البعد طباعا والاول لا یتعلق ذاته بشیء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غنی عن الشرح تنبیه الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة الیه الا بصریح العرفان العقلی الند المثل والنظیر والباقی ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائم بها فهو قیوم بریء عن العلائق والعهد والمواد وغیرها مما یجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حکمه فهو عاقل لذاته معقول

تقدیره لم یصر الموجود جزء المقوم بالکمال الی بینه لا فی موضوع

احتراز عن ظن من وهم اتحاد الضدین ولازمه للمساوی مع الاخر

لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات
لانه غير مادى قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو
قيوم وقدم تفسير القيوم برى عن العلائق اى عن جميع انحاء
التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف
والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم
بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما
ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى
وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات و
العوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما
والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث تنبيه
تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن
الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق
اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود
من حيث هو وجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على
سائر ما بعده فى الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم
آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا الاية
حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد اقول

ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه. المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق و
بالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر
في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم
الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية
على الطريقة صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ
ترجيح هذه على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان
اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي
اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان
ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الافاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما
كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق
هو ملازم الصدق. **النمط الخامس في الصنع والابداع** يريد بالصنع

ايجاد

كالتوحيد والتنزيه والعالمية ق

الطريقة م

٣٢٠٧

ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا
النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
على ما سنبينه فيما بعد وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان
تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا
هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد و
صنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر
وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة
الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم
لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه
وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد
فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى
الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر
الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد
آخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية
ذلك وفيما يجب ان نعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشيء
المفعول الى فاعله انما هو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع

والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى
ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على
ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد
الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثانى
ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه
فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه
قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر
اهل التميز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل
الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا
الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل
فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض
عند من لا يثبته فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه فى وجوده فاذن هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد الحدوث و
اما من عداهم فهم القايلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج

فى وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل ص

الى البارى

٣٣٨

الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول
المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا الى البارى من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى ايضا كذلك الى غير النهاية
اشارة الى استدلالهم الثانى تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا
صُنع وفُعل واُوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه
ما دخوله فى الغرض دخول عرضى لما ذكر ان الجمهور يظنون ان
احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع
او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا
موجود بعد العدم بسبب شىء الى اجزائه البسيطة وينظر فيها أجميع
اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن
لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعمل
لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شىء للتخفيف قوله
فنقول اذا كان شىء ما من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم
بسبب شىء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى الآن كان احدهما محمولا
عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال
موجود بعد العدم بسبب ذلك الشىء ويحركه من الشىء ومباشرة
وبآلة وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او
بشىء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان الحق
ان هذه امور زائدة على كون الشىء مفعولا والذى يقابله ويكون

الى قوله

وهو ان احتياج المفعول الى الفاعل هو من وجوده لا من حدوثه

[illegible]

الشىء تحرك

بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال
قايل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون
الفعل فعلا او يضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم
الفعل مدخل فيه الاختيار كان كانه قال انسان حيوان يمنع عن
ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل واما
التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان معناه انا نعبر ههنا عن
معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا
حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان
معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول
واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد
من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن
الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم
يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد
عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان
من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان

وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا

لان الاختيار يقابله الاجبار ايضا

مثلا

مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقونه الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء
يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ هنا
على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول
والذى يقابله يعنى المحدِث على انه مساوٍ للفاعل واشار مع ذلك
الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص عصيب وان كان هذا البحث
لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل و
استدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك
الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا
للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف
والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كون الثانى تناقضا
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق
معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء
فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان
الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة
ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دلالاتها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود

ليس من الشارح بل من الفقيه

لا ينافيه قوله هو لفظ لا لفظ اعم من اللغوى

قال المقصود واذا كان ... معنى ... والفعل
... لا يكون البحث ...
... البحث ... لفظيا

هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى
مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونهما واما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص الشرع واهل اللغة بان الله فاعل تطابق قولهم انه تعالى
فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ
ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على
تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان
الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل
الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه
ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما
يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة
اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال
فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى
المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما
فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل
هذا او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرنا ذلك في غرضنا
ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم

كانه

فلم

كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود
المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن
ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود
اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده
العدم. لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود
بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما
اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف
لا يضره في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة
اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس
متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات
يلحقها اوصاف يجب بماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب
لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء
مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي
لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر
الفاضل الشارح ان البحث ههنا بحث اما لتعين الشيء المحتاج الى
الفاعل او لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل محتمل لهما الا ان

لان الارادة معنى زائد على الفاعل

لكونه ذاتيا له فلا يكون معللا بشيء آخر

فيه نظر لان الوجود العام هو المعقول الثاني [illegible] العارض لوجود الواجب ولا يلزم من كونه متعلقا بالغير كون وجود الواجب كذلك

من حيث المفهوم اما في الوجود فلا عند المتكلم

اي ليس هو الوجود من حيث هو [illegible]

حمله على الاول اولى قال و سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند
المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة
عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر
عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه
بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن
تكملة واشارة قال ان لتعتبر انه باى الامرين يتعلق فنقول ان
مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد
قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود
بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب
عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شىء من خارج
واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو فى مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير
واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى
فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لانه ذلك المعنى
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هنا ان لا يكون
مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه لم يكن له
هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان
هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط
فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس

هذا

٣٦١

هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد
ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور
فى الفصل المتقدم أهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير
ام او لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب
اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانى
وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير
مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم
وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب هذين القسمين من حيث
المفهوم الا ان يمنع شىء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من
المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق با
لغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما
اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا
وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن
لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك
انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب لغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم اكد
ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم
وذلك لانه لو جاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته

يعود الى المعصوم وان كل الاعم الا انه لا الحاج
نيل الواجب بالغير عند المتكلمين الا المحدث

بالغير نسخة

صورة القياس هكذا التعلق بالغير معنى محمول على الواجب بالغير
والمسبوق بالعدم وكل معنى محمول عليهما فللواجب بالغير اولا
وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه فالتعلق بالغير للواجب
بالغير اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الواجب بالغير والمسبوق
بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر وكل معنيين احدهما اعم
من الاخر اذا حمل عليهما معنى ثالث فالمعنى ذلك للمعنى الثالث
للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا هذا ما ذكره من البحث
هذا البحث اما التعيين الذى المحتاج الى العلة او السبب
الاحتياج لانه ان حمل البحث ... الاول المقول
الكلام وفيه محتاج الى ... لانه زعمه البحث عنه وان حمل
على الثانى فعند المتكلم فيما الحاجة زعمه وكلام الشيخ محمول لما
ذكره

مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذه
التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير فاذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا فى حال حدوثه
فقط بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول
كاين دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا
كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما
لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك
مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض الفاضل
الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف فى ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى
ان علة الحاجة هى الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا مع
هذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم
والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر و
النزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المط اقول اما قوله لا حاجة
الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس
بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول فى اى شىء يتعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا

اوغيره

بعده وبسببه فتح الواجب بالغير والمسبوق
بالعدم اذ احدهما ... بالكنى فى ذلك
المعنى كما اخره

أو غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون
وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السابق
انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا
الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف
اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود
او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل
ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير
ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في
وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة
اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا بصدد كما صرح به في اخر الفصل ولو كان الممكن غير
موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس
بشيء ايضا لانه بين ايضا ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا لغيره كان مفتقرا و
الا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف
ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم

على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة
والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على ان وجوب كون المؤثر في وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء
ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة
واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا
صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول
بنفي العلة والمعلول فليس متفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة
قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم
بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان
احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول
بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون

لكن قول الامام يشعر بانهم بنوا الحدوث [illegible] القول بالعلة والمعلول
باطل لوجوب كون المؤثر مختارا فكانه بنى
الحدوث اي نفي الازلية على الاختيار
لان القول بالازلية والقول بالعلة والمعلول
واحد لكن هذا لا يفيد المصنف لان الترتيب
لتصحيح ذلك المحذور المذكور
[illegible] يجعلوا الواجب لذاته تسعة وهي

فعلا

٣٧٣

[illegible]

يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون م

لانه واحد لا يصدر منه الا الواحد بخلاف ما قال المتكلم وانه لا مؤثر الا الله

فعلا الفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى التام فى الفاعلية
يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه
الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان
المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى
هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايض الى انه ليس
بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى
ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا
كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجئ بيانه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد
التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى
حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فقبلية ايضا
تجددية بعدية قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم
فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد
فهى شىء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان
مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لم يتالف من
غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير
قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض
لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن
يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع

البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد
منها معًا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه
القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون
بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ
من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث
مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة
متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وقد تبين في النمط
الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان
كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو المط فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي
الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل
الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر
بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا
لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبه هنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية
والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل

فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة م

شيء

٣٤٧

شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا الذاتية بل لوقوعه في زمان هو قبل
زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما
لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر
اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس
بتميز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معاينتهما المختلفة لكن لما كان
الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللا
حقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقول لان الجزئين
من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على
وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل
الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه
فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية
اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي
تلحقه القبلية لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس
القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها

المحاكمات

ولقائل ان يقول الكم نسلم عروض القبلية للعدم
مع انه غير موجود ولم لا يجوز عروضها للزمان
كذلك انما يلزم ذلك لو كان العارض
وجوديا وهو ممنوع

امر اعتباری یصح تعقله فی جمیع الازمنه وان اخذ من حیث یقع فی زمان
معین کان حکمه حکم سائر الموجودات فی لحوق قبلیه اخری یعتبرها
الذهن به ولا یتسلسل ذلك بل ینقطع بانقطاع الاعتبار الذهنی
ویندفع ایضا اعتراض بانهما اضافیتان فیجب ان یوجدا معا وقد قیل
انهما لا یوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافیتان عقلیتان
یجب ان یوجد معروضاهما معا فی العقل ولا یجب ان یوجدا فی الخارج
معا ویندفع ایضا اعتراض بان العدم لو اتصف بالقبلیة الوجودیة
للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقید بشیء ما
یکون معقولا بسبب ذلك الشیء ویصح لحوق الاعتبار العقلیة به
من حیث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء
الزمان علی بعض هو هذا السبق المذکور فی عدم الحادث ووجوده
بعینه فیلزم من قولکم هذا ان یکون للزمان زمان آخر قال والفرق
بان الزمان منقض لذاته فلذلك استغنت القبلیة والبعدیة العارضة
له عن زمان آخر ولم تستغن القبلیة والبعدیة العارضتان لغیره
لیس بمفید لوجهین الاول ان اجزاء الزمان ان کانت متساویة فی
الماهیة استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم
یکن کان انفصال کل جزء عن الآخر بماهیته فیکون الزمان غیر
متصل بل مرکبا من آنات الثانی ان تجویز وجود قبلیة وبعدیة
لا یوجدان معا فی جزئین من الزمان من غیر زمان تغایرهما یقتضی

تجویز

۳۴۳

بجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرها قال
وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه
لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه
كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول
منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ
يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان
اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر بمضي زمان وذلك
يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة
ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان
الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل
التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء
المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر فهذا معنى لحوق التقدم والتاخر
الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار

قال الامام بهذه العبارة الفرق انا انما اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا اثبتنا قبل الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تثبتوا ... لانكم ما صح تقولوا ان المعنى بحدوث هذا الشيء انه ... حاصلا عند حصول ذلك الشيء نظير الاول

كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا
هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس
لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم
والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما
واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعنى
معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة
لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضى
نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمانهما
ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج
في الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
بحركة ومتحرك اعنى تغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع
وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير اذ قد يكون قبل
ابعد وقبل اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقديره ان التجدد
والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد
الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو

تم نقضها اذ لك التي

ذاته

الموضو

الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فی موضوع فهذا الاتصال
اذن متعلق الوجود بتغیر هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه
ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود
بحركة ومتحرك والبيان المذكور فی الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن
هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان
متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى
اول لوجوب تناهی الامتدادات ولما سياتی فی النمط السادس فاذن
الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهی الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن
النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنی الحركة وهذه ماهيته و
عند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه
فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر جهة ص
الذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان
الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة
الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة
اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما ما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر
مجتمعين فی الوجود والحركة يتجزى بتجزيه المسافة ويصير بعضها متقدما يتجزى ص
وبعضها متاخرا باذاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم

والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة
والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء
بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر
وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر
منها ما يكون في المتاخر من المسافة معًا فيكون للمتقدم وللمتاخر في
لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم
والمتاخر من المسافة معًا فيكون للتقدم وللتاخر في الحركة خاصة يلحقها
من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها
عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار
المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا
انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان
تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره
القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس
هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه
لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور
عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا

الامكان

الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه
يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث
يتقدمه قوة وجوده وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا
بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع
الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثانى حق فاذن له امكان
وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه
لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن فى نفسه
والشىء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه
مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر
مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه
لان الامكان يكون لشىء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم
يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شىء آخر
فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد
الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو
عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة
بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما فى الكتاب واعلم ان كل

والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا

امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود امّا بالعرض كوجود الجسم
ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى
وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال
الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير
هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل فظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها او هو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في
موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او
يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى
موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء
واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون
محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مرّ و
امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء
فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته
لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو
حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن
ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا

بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده

فيكون موجودا آخر لاقتران الصورة بها

[illegible] فيكون للشيء بالقياس الى

كان

٣٢٨

كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا
او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها
وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال
هذا الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول
عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن
ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها
وهذه الاختلافات ... احوال الموصوفات في نفسها فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي ترد ههنا وظهر منه ان قول
الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
ثم معارضته ذلك بانه موصوف ... بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي
تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور
الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول
محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان
امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء

اي فقط الاشتراك الحوادث فيها وتحصيص الحوادث بالامكان الخ

تكميل الموصوفات بالامكان في الخارج ... لاختلاف احوالها ... بحسب الخارج

لان صحة الحكم ... باعتبار عقلي ... على العدم المتميز ... في الخارج

ان اردت بالامكان الاستعداد للزم من كونه ممكنا ان يكون له استعداد اخر ... كونه قديما لكن له امكان بمعنى الاعتبار العقلي ... اعتباري

خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو امكان
وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قايما بالعقل موجود في الخارج
وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما مر في التقديم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع
عدم المطابقة لانا نقول الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على
انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج
واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل
يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث
لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا
في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان
معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من
حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في الموضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
المضاف اليه وما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لا يمتنع ان
يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة
اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية

والوجود

بل امكانه

اي بالقياس الى ذلك الشيء

والوجود فيلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث
كونه صفة اضافيه انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه
ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث
تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي
لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما
قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول
والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع
ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في
الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيتها المجردة عن الوجود
والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا
الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار
كاضافة [illegible] اليه واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام الكلام
في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت
قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها
والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود
الحادث قبلها كما يقتضي بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث

في كون الامكان صفة ثبوتية
[illegible] الى المادة

مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بادية
استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق بشرائط
تستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما
يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من
وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة
الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ
تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر
الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها
بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران
يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك
الشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس

الى

الى الواحد كالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لاينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير
عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان
المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع
المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى
المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند
ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل
عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذى هو
احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو
تاخر ما للشىء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية
وهذا التاخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقى وما سواه
فليس بحقيقى لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف
يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتاخره هو امر
عارض لذاته اما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما وهو هو
لان المقتضى لتاخره هو ذاته لا غير وهذا خصه الشيخ بانه الذى باستحقاق
الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم

انعكاس صح

يلكن صح

بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون
مع المتقدم صح

بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان
يكونا في الزمان معًا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر
ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود
بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الامار ا على الاخر وهو
بيان للتاخر بالذات بعقر بيه في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر
يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم
كالعلة كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق
المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول
من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه و
بين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل
الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح
الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس
بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا
لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح
او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم حركت
يدي وان كان معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد انثال
للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم

بالعلية

بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه
كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر
فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئاً اخر فلا بد
من افادة تصوره وجعل الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا
على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد
والمفتاح بيانا اخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي
منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة
العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته
بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور
يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن
غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم
لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن
لا يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان معنى
التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن
غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا